

Jani Vanhala

estetiikan tohtorikoulutettava

Helsingin yliopisto

jani.vanhala@helsinki.fi

## Uskonnollinen kokemus tulkintahorisontin laajentamisen mahdollistajana

### Johdanto

Bernhard Welte pohtii teoksessaan *Olemattomuuden valo* uskonnollisen kokemuksen mahdollisia ilmenemistapoja sekularisoituneessa maailmassa. Welten mukaan yksi nykyajan uskonnollisuudelle luonteenomainen piirre on *välittömän* uskonnollisen kokemuksen puute. Uskonnollinen kokemus ilmeneekin nykymaailmassa etupäässä juuri uskonnollisen kokemuksen *puutteen* muodossa.<sup>1</sup>

Welten huomio tavoittaa mielestäni hyvin yhden nykyaikaisen uskonnollisuuden keskeisimmistä piirteistä. Ajatus kokemuksen välittömyyden puutteesta ilmenee kuitenkin useimmiten epäsuorasti, eikä esimerkiksi huomiota herättävänä ongelmana.<sup>2</sup> Esimerkiksi siinä, miten ihmisten on nykyään yleensä hyvin hankala suhtautua ihmeisiin Jumalan ilmoituksina (revelations of God), eikä esim. poikkeuksellisinä luonnollisina tapahtumina, jotka kylläkin herättävät hämmästyä.<sup>3</sup>

Modernin, tai nykyään kai paremminkin postmodernin ihmisen kokemuksen muovaavana rakenteena toimii ajatus kaiken tapahtumisen luonnollisuudesta. Kuitenkin, ironista kyllä, juuri tämä sama mekanistis-kausaalinen maailmankuva on vaadittava tekijä sille, että ihminen pystyy kokemaan uskonnollisen kokemuksen sen puutteena.<sup>4</sup>

Pyrin tässä artikkelissa avaamaan muutamia nykyajassa vaikuttavia uskonnollisen kokemuksen muotoja, joissa edellä mainittuun välittömän kokemuksen puutteeseen mahdollistuu uudenlainen, produktiivinen suhde. Ne pohjaavat löyhästi Welten mielenkiintoiseen pohdintaan reflektiivisyyden luonteesta. Welten mukaan reflektiivinen ajattelu voi johtaa meidät loogisten todisteluketjujen ja käsitteenmuodostuksen ja määrittelyiden ongelmien piiriin, mutta se voi myös vapauttaa meidät ennakko-oletuksistamme ja paljastaa meille nähtäväksi ”alkuperäisessä kokemuksessa välittömyydessään jo ennalta annettu.”<sup>5</sup> Tätä kautta meille avautuu myös

mahdollisuus erottaa tämä kokemussisältö siitä ”enemmän tai vähemmän muodollisesta kielenkäytöstä, johon se on kiinnittynyt ja jolla se on ilmaistu.”<sup>6</sup>

Tartun artikkelissani jälkimmäiseen vaihtoehtoon. Tarkoitukseni on tietoisesti laajentaa uskonnollisen kokemuksen käsitteen sovellusala laajemmille elämän toimintojen alueille, ja luoda näin avarampi tila keskustelulle siitä, mitä uskonnollinen kokemus voi nyt ja tulevaisuudessa olla. Reflektiivisellä ajattelulla tarkoitan tässä artikkelissa laajasti ottaen ihmisen eksistenssin historiallisen ja traditionaalisen ulottuvuuden tarkastelun muotoja. Rajoitan käsittelyni käytännön syistä kristillisesti määrittävän uskonnollisen kokemuksen piiriin.

Nostan keskusteluun erityisesti kaksi uskonnollisen kokemuksen tulkinnan muotoa, jotka poikkeavat oman kokemukseni mukaan melko paljon siitä, miten ihmiset yleensä mieltävät uskonnollisen kokemuksen luonteen. Nämä uskonnollisen kokemuksen muodot ovat *uskonnollinen kokemus yhteiskunnallisena aktiivisuutena* sekä *uskonnollinen kokemus osallisuutena liturgisista käytännöistä*.

Vaikka esittelemäni uskonnollisen kokemuksen muodot eivät olekaan valtavirtaa sen enempää käytännön elämässä kuin uskonnonfilosofisessa keskustelussa, löytyy niille silti teologiset ja filosofiset perustelunsa. Pidän näihin uskonnollisen kokemuksen muotoihin keskittymisen keskeisenä etuna sitä, että ne eivät vaadi pohtijaltaan mitään uskonnollisia sitoumuksia, uskon hyppyjä, tai edes ei-intuiitivisten eettisten normien hyväksymistä. Lisäksi ne kuuluvat ns. luonnollisen kokemuksen piiriin, joka tarkoittaa sitä, että ne ovat luonteeltaan inklusiivisia ja tarjoavat pääsyn piiriinsä kaikille. Tämä johtuu osittain juuri siitä, että ne eivät ole kokemuksina välittömiä, vaan *välittyneitä*, ja ne avautuvat näin kokijalleen reflektoitavana tilana.<sup>7</sup>

Erotuksena tällaisista välittyneistä, hermeneuttisesti lähestyttävissä olevista uskonnollisen kokemuksen muodoista on olemassa myös kuvauksia erilaisista mystisistä kokemuksista. Ne ovat yleensä luonteeltaan välittömiä, hankalasti sanallistettavia ja eksklusiivisia siinä mielessä, että ne eivät ole kaikkien saavutettavissa.<sup>8</sup>

Molemmille käsittelemilleni uskonnollisen kokemuksen muodoille on ominaista se, että niissä löydetään uudestaan jokin jo kristilliseen traditioon kuuluva mutta kätkeytynyt tai marginalisoitunut näkökulma.<sup>9</sup> Niitä voidaan näin ajatella hermeneuttisina tradition itsensä uudistamisen tapoina.<sup>10</sup>

## **Uskonnollinen kokemus yhteiskunnallisena aktiivisuutena**

Käsitys uskonnollisesta kokemuksesta yhteiskunnallisena aktiivisuutena tulkitaan varsinkin konservatiivisemman kristillisyyden piirissä yleensä vieraan poliittisen aineksen tuomiseksi kristinuskoon. Tällainen tulkinta saattaa kuitenkin olla jo lähtökohdiltaan virheellinen. Uskonto ja politiikka kuuluvat näet historiallisesti hyvin tiiviisti yhteen. On jopa ajateltu, että ne ovat kaksi tiiviisti yhteenkietoutunutta ja viimekätistä *uskottavuuden lähde*tä, joiden voimaa yritetään sitten siirtää eri elämänalueille, kuten esimerkiksi talouteen ja mainostamiseen.<sup>11</sup>

Konservatiivinen tulkinta nousee käsitykseni mukaan sellaisesta ajatusmallista, jossa kristinuskko on omalakinen, hengellinen ja pohjimmiltaan historiaton maailmankuva, jonka keskiössä on ylimaallinen pelastushistoria, sekä sen määrittämä kuva maailmasta luotuna, langenneena ja pelastettuna. Konservatiivisesta näkökulmasta katsottuna uskonnollinen kokemus on ymmärretty ensisijaisesti yhteydeksi pelastushistorian tapahtumiin ja niissä avautuviin hengellisen todellisuuden ilmiöihin. Näillä ilmiöillä saattaa olla joskus ilmentymänsä normaalissa maailmassa niin, että joku tilanne tai tapahtuma koetaan Jumalan varjelukseksi, tai että jokin koettu vastoinkäyminen koetaan Jumalan kuritukseksi, tai saatu hyvä asia koetaan Jumalan lahjaksi ja siunaukseksi.

Niin sanotussa liberaalissa kristillisyydessä, jonka edustajia yhteiskunnallisen aktiivisuuden kannattajat yleensä ovat, ei käsittäkseni yleensä mielletä omaa aktiivisuutta uskonnolliseksi kokemukseksi. Liberaalien itseymmärryksessä asiassa on kyse ennemminkin siitä, miten kristinuskkoa tulee *tulkita*, ja miten sen pohjalta tulee *toimia*.

Syy siihen, että tällaista näkökulmaa pidetään enemmänkin eettisenä tai kirkkopoliittisena asenteena kuin uskonnollisena kokemuksena saattaa johtua itse *kokemuksen* käsitteen merkityksen tulkinnasta. Kokemuksen käsite miellettiin 1900-luvun analyyttisessä filosofiassa yleisesti liian subjektiiviseksi asiaksi, jotta sen pohjalta voitaisiin käydä vakavaa keskustelua. Se korvattiinkin siksi *tulkinnalla*, joka mahdollisti täsmällisemmän käsitteellisen lähestymistavan tarkasteltaviin asioihin.<sup>12</sup>

Mannermaisen filosofian puolella suhde kokemuksen käsitteeseen oli monitulkintaisempi ja ristiriitaisempi. Kokemuksen käsite sai 1900-luvun alussa nousseiden fenomenologisten suuntausten myötä varsin negatiivisen kaiun. Kriitikin kärki ei osunut kuitenkaan varsinaisesti siihen, etteivätkö erilaiset kokemussisällöt olisi voineet olla filosofisen tutkimuksen kohteena. Kriitikki koski ennemminkin sitä, onko kokemus subjektiivis-psykologiseen ihmiskäsitykseen pohjaavana käsitteenä kykenevä kuvaamaan oikein noiden sisältöjen tapahtumista. Hallinneilla paradigmoilla, eli husserlilaisen fenomenologian eri muodoilla, sekä heideggerilaisella

eksistenssianalyysilla, oli omat metodologiset ja ontologiset keinonsa ohittaa kokemuksen käsite ja tarjota selitys näiden sisältöjen synnylle.<sup>13</sup>

Asiassa tapahtui kuitenkin muutos 2000-luvun vaihteessa, jolloin alkoi ilmestyä eri filosofisiin traditioihin nojaavia artikkeleita ja kirjoja, joissa korostettiin kokemuksen tulkinnallista ja käytännöllis-toiminnallista luonnetta. Tätä myötä alettiin tiedostaa yhä paremmin, että kokemuksella on myös hermeneuttinen ulottuvuutensa. Se ei ole vain asia, joka tapahtuu *minulle*, vaan asia, jona *minä itse tapahdun* maailmassa.<sup>14</sup>

Samalla kokemuksen käsitteen tulkinta on alkanut ottaa askeleita *itseiden* ja *identiteetin* käsitteitä kohti. Tämä ilmenee selkeimmin kaikissa sellaisissa terapeuttisesti motivoituissa filosofisissa suuntauksissa, kuten vaikkapa Foucault'n eksistenssin estetiikassa tai Richard Shustermanin pragmatismissa, joissa filosofisen ajattelun keskiössä on itsensä muovaaminen tai muuntaminen. Ajatuksena itsensä muovaaminen kokemuksen tai oman tarkasteluperspektiivin ja maailmasuhteen muuntamisen kautta ei ole toki mitenkään uusi. Pierre Hadot'n mukaan se on itse asiassa koko itsensä terapeuttiseksi ymmärtävän antiikin filosofian kantava teema, ja on sieltä periytynyt laajalti myös moderniin filosofiaan.<sup>15</sup>

Mietittäessä uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mahdollisia ilmenemismuotoja ajatus itsensä muovaamisesta on luonnollisesti huomattavan hedelmällinen. Itsensä muokkaaminen avaa näet reflektiivisen tilan, jossa ihminen voi peilata kulloistakin olemisen tapaansa vasten sitä traditiota tai traditioita, josta hänen olemisen tapansa nousee. Länsimaisella ihmisellä yksi näistä traditioista on väistämättä ainakin välillisesti kristillinen.<sup>16</sup> Tarkastelun kohteena on tällöin ihminen itse, mutta myös se tausta, jota vasten itseys ilmenee.

Tällaisen reflektiivisen tilan terapeuttiset mahdollisuudet pohjautuvat siihen, että ihmisen itseys *narratiivisena identiteettinä*<sup>17</sup> saattaa olla rakentunut virheelliselle tai yksiulotteiselle tulkinnalle traditiosta. Ihminen saattaa esim. ajatella, että uskonto ja sen maailmankuva sotii hänen oikeustajuaan vastaan, ja hän päätyy siksi rakentamaan oman identiteettinsä vastakohtana kaikelle sille vääryydelle, jota hän traditiossa havaitsee. Traditio ja sen perspektiivi uskonnolliseen kokemukseen on tällöin asia, jota *vasten* ihminen asettaa itsensä. Tällöin on luonnollista, että ihminen mieltää oman näkökulmasta poiketen vaikkapa poliittiseksi, eettiseksi tai esteettiseksi.

Itsensä muovaamisen reflektiivinen tila tarjoaa kuitenkin myös laajemman hermeneuttisen näkökulman traditioon. Tarkasteltuna traditiota tällaisen etäisyyden kautta sen voidaan havaita olevan hyvin monimuotoinen ja epäkoherentti ilmiö. Tämä tarkoittaa samalla myös sitä, että yksilön

suhde traditioon on aina enemmän tai vähemmän fragmentaarinen, ja usein myös tietoisien valikoiva. Asiassa ei ole kuitenkaan mitään väärää. Voidaan pikemminkin ajatella, että traditio, tai traditiot, ovat luonteeltaan konfliktuaalisia. Ne ovat siis jatkuvassa taistossa keskenään, mutta elävät samalla myös sisäisistä jännitteistään.<sup>18</sup>

Tällainen perspektiivi traditioon ja sen tapoihin käsittää uskonnollinen kokemus voi tarjota reflektiojalleen muutoksen hänen omassa olemisen tavassaan siten, että hän ei enää näekään traditiota asiana, jota *vasten* hän luo identiteettiään, vaan asiana, jonka joku tietty perspektiivi toteutuu hänen omassa elämässään. Traditio on nyt hänen *puolellaan*, ei häntä vastaan.

Oman identiteetin peilaamista kristilliseen traditioon ja sen käsitykseen uskonnollisesta kokemuksesta haittaa luonnollisesti se, että *Raamatusta* ei löydy uskonnollisen kokemuksen käsitettä. Esimerkiksi Pyhän Hengen laskeutuminen Jeesuksen päälle hänen kasteessaan, Lasaruksen kuolleista herättäminen ja vaikkapa suuret ruokkimisihmeet kuvataan yksinkertaisesti tapahtumina.

Jos Raamatusta haluaisi löytää jotain uskonnolliseen kokemukseen viittaavaa, se olisi kuitenkin luultavasti mahdollista. Tällöin uskonnollinen kokemus tulisi kuitenkin yllättävän lähelle juuri sellaista tulkintaa, jossa uskonnollinen kokemus nähdään yhteiskunnallisen aktiivisuuden kautta.

Kyseeseen voisi tulla vaikkapa *Apostolien tekojen* kuvaus Pietarin pitämästä puheesta, sekä siitä, miten sen seurauksena kuulijat kokivat ”piston sydämessään”, ja kysyivät, ”mitä meidän pitää tehdä”.<sup>19</sup> Uskonnollisen kokemuksen olemuksen kannalta on olennaista juuri tämä mielenmuutos, joka ilmenee välittömästi myös tarpeena konkreettiseen toimintaan. Kristillisessä traditiossa on tarjolla hyvin monenlaisia suuntia, joihin tämän toiminnan tarpeen voi kanavoida. Voidaan painottaa esim. omaa hengellisyyttä ja parannuksen tekoa, itsensä unohtavaa lähimmäisenrakkautta tai Jumalan ylistystä. Lisäksi nämä suunnat eivät ole välttämättä edes eroteltavissa toisistaan, vaan edustavat vain erilaisia aspekteja samasta eriytymättömästä ilmiöstä.

Nykyaikaiselle ihmiselle, joka kokee itselleen tärkeäksi yhteiskunnallisen vaikuttavuuden, tarjoutuu ainakin kaksi toiminnan suuntaa, joiden voidaan ajatella nousevan suoraan kristillisestä traditiosta. Ensimmäinen on *aktiivinen, taisteleva linja*, jossa ilmenee profeetallinen vaade saattaa maailmaan takaisin oikeus. Toinen on *pohdiskeleva ja lempeä linja*, jossa korostuu uskontodialogin ja luonnonmystiikan teemat.

Profeetallinen, oikeudenmukaisuutta ja köyhistä huolehtimista ajava linja kulkee halki Vanhan testamentin yhteiskunnallisen sanoman aina Jeesuksen omaan julistukseen saakka. Tämä sanoma ei ole jotain vierasta lisää Jeesuksen julistamaan evankeliumiin, vaan sen ydintä. Jos joku ihminen kokee nykyaikana ”piston sydämessään” nähdessään esim. televisiossa rahankeruumainoksen, jossa nälkiintyneet lapset istuvat karpästen ympäröimänä kuivuuden vaivaamassa Afrikassa, niin hänen kokemustaan voi perustellusti kutsua uskonnolliseksi, varsinkin jos tuo kokemus johtaa siihen, että hänessä tapahtuu mielenmuutos, joka johtaa konkreettiseen toimintaan.

Konkreettinen toiminta voi olla vaikkapa osallistumista tekstiviestillä rahankeruukampanjaan, mutta se voi myös johtaa esim. sähköpostiviestin lähettämiseen kansanedustajille, tai jopa liittymiseen johonkin järjestöön, joka pyrkii muuttamaan tilannetta poliittisesti. Moni saattaa ajatella tässä vaiheessa, että eikö tämän kaiken voi tehdä myös ilman, että asialle tarvitsee löytää uskonnollinen konteksti. Ehkä voi, ehkä ei; se riippuu pitkälti siitä, ajatellaanko uskonnollisuuden olevan konstitutiivinen elementti ihmisyydessä vai ei. Uudenlaista uskonnollisen kokemuksen mahdollisuutta mietittäessä olennaista ei ole kuitenkaan se, *tarvitseeko* asialle löytää uskonnollinen konteksti. Kysymys koskee sitä, *voiko* sille löytää sellaisen. Kuten edellä esitin, kyllä voi.

Tällainen mahdollisuus ei ole myöskään arvoltaan tyhjä. Sen sijaan se tarjoaa löytäjälleen perspektiivin, jonka kautta hänen ajamilleen asioille tulee tradition älyllinen, yhteiskunnallinen ja emotionaalinen tuki.<sup>20</sup> Ympyrä kiertyy näin yhteen, ja voidaan palata jo edellä mainittuun de Certeau'n ajatukseen politiikasta ja uskonnosta perimmäisistä uskottavuuden lähteistä.<sup>21</sup> Traditiosta itselleen sopivan perspektiivin löytäneen ihmisen ei tarvitse enää käyttää energiaansa taistellakseen uskottavuuden lähteistä pulppuavia virtoja vastaan, vaan hän voi siirtyä itse osaksi suurta virtaa ja kanavoida sen voimia ja vaikutusvaltaa oman harkintansa mukaan sellaisiin asioihin, joiden edessä hän kokee ”piston sydämessään”.

Pohdiskelevan, lempeämmän linjan omemmakseen kokeva ihminen taasen saattaa epäillä oman kokemuksensa uskonnollisuutta siksi, että hän kokee hankalaksi sitoutua yksittäisiin uskontoihin. Hän kuvaa omaa lähestymistapaansa ennemminkin hengellisyydeksi. Tällaisella ilmauksella tarkoitetaan luonnollisessa kielenkäytössä käsittääkseni jotakuinkin sitä, että ihminen ei omasta mielestään suhtaudu uskontoon ja sen kysymyksiin vain filosofisesti ollen esim. agnostikko. Sen sijaan hänellä on jonkinlainen hengelliseksi määriteltävä suhde uskontoon ja sen kysymyksiin, mutta ihminen ei halua tai osaa määritellä tätä suhdetta tarkemmin esimerkiksi tunnustuksien tai dogmien avulla.

Näin kokevalle ihmiselle löytyy myös kosketuspintaa traditiosta. Tämä johtuu siitä, että traditio on syntynsä, kehityksensä ja leviämisenä myötä äärimmäisen kompleksinen ja monimuotoinen asia. Vaikka uskoisimmekin, ihan jo filosofisista syistä, että Jumala puhuu traditiossa, ei traditio silti ole totaalinen yhden totuuden systeemi, vaan siinä on historiallisia kerrostumia, kätkeytyksiä ja vääristymiä ihan niin kuin missä tahansa muussakin historiallisessa ilmiössä.

Nykyihmiselle tällaisten kerrostumien tarkastelu on tehty huomattavasti helpommaksi kuin esi-isilleen. Suorimmin tällaista tarkastelutapaa edustaa ns. kontekstuaalinen teologia, jossa pohditaan paljon sitä, miten kristillinen oppi voisi toteutua erilaisissa ympäristöissä. Tämän ymmärtäminen vaatii luonnollisesti tietoa siitä, miten kristillinen oppi on alun perin sisäistetty kuhunkin kulttuuriin ja ympäristöön.

Suomalaiselle helposti lähestyttävän esimerkin kontekstuaalisesta teologiasta antaa Pauliina Kainulainen *Metsän teologia* (2013). Kainulainen pyrkii tutkimuksessaan nostamaan esiin sellaisia esikristillisiä kokemussisältöjä, jotka ovat ehkä tarpeettomastikin hautautuneet kristillisen mielenmaiseman alle.<sup>22</sup> Kainulainen painottaa monin tavoin suomalaisten historialliseen tietoisuuteen kuuluvan luontosuhteen monimuotoisuutta ja sen positiivisia mahdollisuuksia mietittäessä ratkaisuja nykyajan ongelmiin.

Uudenlaista uskonnollisen kokemuksen tapaa mietittäessä Kainulaisen ajattelun anti piilee siinä, että se ei luo tarpeetonta vastakohtaa kristillisen maailmankuvan ja pakanallisen maailmankuvan välille. Kainulainen onnistuu osoittamaan, että monet sellaiset suomalaisen ihmisen hengelliseen kokemukseen kuuluvat piirteet, kuten vaikkapa panteistiselta tuoksaltava luonnon pyhyyden kunnioitus ja sen parantavuuteen uskomisen, sopivat oikein hyvin kristillisen uskonnollisen kokemuksen piiriin. Uskonnollinen kokemus ei siis vaadikaan itselle vieraan uskonnollisen *kulttuurin* arvojen alle alistumista. Uskonnollisessa kokemuksessa voi elää rinnakkain monenlaisia merkitysulottuvuuksia, ja kokemuksen uskonnollisuus saattaa lopulta määrittää kokemuksen hedelmien suhteen. Jos kokemus johtaa ihmisen varjelemaan maata ja kunnioittamaan kaikkea siinä olevaa Jumalan luomana, on kokemuksessa jo uskonnollinen aspekti.<sup>23</sup>

Kysymys siitä, miten tuo aspekti suhteutuu kristilliseen traditioon on jo toinen kysymys. Olennaista on kuitenkin taas se, että sen *voi* esittää tradition sisällä, ja saada näin pohdinnoilleen kaiken tradition tarjoaman avun.

## Uskonnollinen kokemus osallisuutena liturgisista käytännöistä

Toinen esittelemäni uudenvuoden uskonnollisen kokemuksen muoto pitää myös sisällään kaksi vaihtoehtoa. Ensimmäinen on *traditionalistinen*, ja toinen on *postmoderni*. Varsinkin jälkimmäinen poikkeaa radikaalisesti edellä esitetyistä aktiivisuuteen ja toimintaan pohjaavista kokemukäsityksistä siinä, että se ei perustu, toisin kuin voisi luulla, minkään menneen omaksumiseen. Se asettaa tästä syystä myös huomattavia haasteita hermeneuttiselle lähestymistavalle.

Traditionalistisesti määritelty uskonnollinen kokemus nimenomaisesti *uutena* uskonnollisen kokemuksen muotona saattaa kuulostaa paradoksaaliselta ilmaukselta. Uskoisin silti, että esittämäni näkökulma traditionalistisesti käsitettyyn uskonnolliseen kokemukseen ei ole yleisesti kovin tunnettu. Hyvin moni traditionalisti määrittelisikin itsensä luultavasti ”tapakristityksi” tai ”kulttuurikristityksi”. Nimityksissä ei ole itsessään mitään vikaa, mutta niihin liittyy ehkä tarpeettomasti eräänlainen omaa kristillisyyttä vähättelevä puheakti.

On totta, että uskonnollisen kokemuksen määrissä ja intensiteeteissä on eroja, ja että jotkin uskonnollisen kokemuksen muodot, kuten vaikkapa suuret herätykset, vaikuttavat myös merkityksellisemmiltä kuin toiset, mutta tästä ei seuraa sitä, että miedommat ja huomaamattomammat kokemuksen muodot menettäisivät uskonnollisen statuksensa. Tarkoitukseni ei siis ole relativisoida uskonnollisen kokemuksen käsitettä, ja sitten ulottaa sitä kaikkialle, vaan ennemminkin osoittaa, että on olemassa myös omanlaisensa laajempi ja inklusiivisempi uskonnollisen kokemuksen taso, johon melko lailla kaikki ottavat osaa usein huomaamattaan tavalla tai toisella. Tällaisen kokemuksen uskonnollisuutta ei voida mitätöidä, koska tarkemmin tarkasteltuna juuri siinä toteutuu monia kristillisen opin painottamia hyveitä.

Traditionaalisen uskonnollisen kokemuksen ilmenemismuodot ovat luultavasti ehtymättömiä. Sellainen voi olla vaikkapa mukava perheen perinne käydä kuuntelemassa kirkossa kauneimpia joululauluja adventtiaikaan. Kyseeseen voi tulla esim. kynttilän sytyttäminen kotona syksyisenä iltana ihan vain siksi, että sydämen läpi tulvahtaa omanlaisensa haikean lempeä vire. Jos mies lähtee yksin mökille sytyttelemään saunaa, ja ottaa evääkseen kossupullon, voi kyseessä olla hyvin myös uskonnollinen kokemus.



Tällaiset kokemukset ja toimintatavat eivät toki ole osallistumista liturgiseen elämään sanan perinteisessä mielessä. Kaikissa näissä tapauksissa on kuitenkin kyse intentionaalisesta tilasta, jossa on myös omanlaisensa rituaalisen tai liturgisen toiminnan funktio ja mielenlaatu. Tällaisia kokemuksia ei ehkä vain osata tunnistaa oikein, koska sen kohde on epäselvä tai asioista on opittu ja totuttu puhumaan eri sanoin ja eri konteksteissa.<sup>24</sup>

Tämä johtuu moderniin maailmankuvaan kuuluvasta erityneisyydestä, jossa eri asioille on omat lokeronsa. On olemassa tunteita, jotka ovat subjektiivisia, ja jotka ajatellaan ensisijaisesti omasta henkilöhistoriasta nouseviksi. Sitten on tietoa, jonka määrittää luonnontiede. On myös tavoiteltavia päämääriä, jotka määrittää hyöty ja järkevyys. Ihminen kohtaa elämässään kuitenkin monenlaisia tilanteita, joissa tällaiset arkipäivän kategoriat eivät toimi. Tällöin ihmisen kokemus omasta tilanteestaan on luonteeltaan epäselvä, eikä asiaan ole välttämättä mitään ulkoisesti rationaaliselta vaikuttavaa toimintamallia.

Omalle kokemukselle saattaa kuitenkin löytyä luonteva tulkinta, jos lähdetään siitä oletuksesta, että ihmisen eriytyneen maailmankuvan alla piilee syvempi kokemusmaailman *eriytymätön*, traditionaalinen ulottuvuus. Hans-Georg Gadamer puhuu hermeneutiikassaan esteettisestä eriytymättömyydestä joka nousee koko hermeneuttisen universumin jatkuvuudesta.<sup>25</sup> Tämä tarkoittaa sitä, että erilaiset horisontit, joita erottavat niin ajalliset kuin kulttuurillisetkin etäisyydet pystyvät kaikesta huolimatta kohtaamaan toisensa niin, että niiden merkitysulottuvuudet voivat saada kokemuksellisen muodon myös meidän tulkintahorisontissamme.

Tämä vaatii kuitenkin sitä, meissä on itsessämme jo valmiiksi jotain, joka vastaa tuota vierasta horisonttia. Vaikka uskonnollisen kokemuksen synty esteettisen eriytymättömyyden pohjalta on erittäin mielenkiintoinen kysymys, en halua keskittyä siihen tässä yhteydessä. Haluan nostaa ennemminkin käsittelyyn sen, miten ymmärtää esteettisen eriytymättömyyden pohjalta jo esiin noussut kokemus uskonnolliseksi. Siis esim. sellainen kokemus, jota kuvasin kynttilän sytyttämisen yhteydessä.

Tulkintani mukaan tällaisille kokemussisällöille löytyy rakenteellinen selitys. Niiden erityislaatu pohjaa siihen, että jokin eriytymättömässä historiallisessa tietoisuudessa vallitseva yhteys nousee kokemuksessa tietoiseksi, mutta ei löydä itselleen luonnollista ilmaisukanavaa elämän eriytyneen luonteen tähden. Mutta mitä nämä eriytymättömässä historiallisessa tietoisuudessa piilevät yhteyden sitten ovat? Ne ovat ihmisen kulttuurisen eksistenssin perustavanlaatuisia rakenteita, *joissa ja joiden kautta* merkityksellinen maailma on meille avautunut. Nämä rakenteet ovat saaneet ensimmäiset ilmaisunsa sellaisessa taiteessa, jossa

ihmisyhteisö on määrittänyt suhteensa toisiinsa sekä itselleen korkeimpiin arvoihin ja päämääriin, ja jossa ei siksi voida tehdä selkeätä ero uskonnollisten, yhteisöllisten ja esteettisten aspektien välillä.<sup>26</sup>

Gadamer kuvaa artikkelissaan ”The Relevance of the Beautiful” tällaista taidetta pitkälti Heideggerin *Taideteoksen alkuperä* –teoksen viitoittamalla tiellä. Gadamerin keskeinen laajennus Heideggerin ajatteluun on piilee kuitenkin siinä, että hän onnistuu pukemaan Heideggerin hankalan ontologian käytännölliseen asuun, ja nostaa esiin erityisesti taiteen yhteisölliset, kulttuurilliset ja kommunikatiiviset funktiot.<sup>27</sup> Erityisen olennaista Gadamerin tulkinnassa on hänen tapansa kiinnittää huomiota *tunteiden jaettuuteen* taiteen kokemisen yhteydessä. Esimerkiksi festivaaliin kuuluu omanlaisensa *yhteyden tunne*, joka määrittää myös sitä, miksi festivaali on juuri iloinen juhla, eikä esim. joku toisentyypinen tapahtuma.<sup>28</sup>

Edellä mainittu yhteyden tunne, myös sen näkyvän poissaolon muodossa, selittää mielestäni monella tasolla sellaisia traditionaalisiksi tai välittyneellä tavalla liturgisiksi määriteltäviä uskonnollisen kokemuksen muotoja, joiden uskonnollisuutta ehkä epäillään, tai joita ei syystä tai toisesta haluta ajatella uskonnollisiksi. Virinnessä<sup>29</sup> yhteyden tunteessa, missä moduksessa se nyt sitten ilmeneekin, kohoaa esiin kokonainen elämän horisontti, jonka keskeisimpiä elämäntuntoja on tuskin koskaan sanallistettu, ja joita tullaan tuskin koskaan sanallistamaan. Uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mietinnän kannalta olennaista on se, että tällaisessa kokemuksessa *osallistutaan* itselle tunnistamattomalla tavalla kokemukseen ja toiminnan tapaan, joka on joskus vallinnut, ja joka elää nytkin, mutta ehkä jo uudenglaisiin uomiin virranneena.

Postmodernilla tavalla tulkittu uskonnollinen kokemus osallisuutena liturgisista käytännöistä on niin ikään melko paradoksaaliselta vaikuttava ilmaisu. Tämä johtuu siitä, että kyseisessä tulkintamallissa osallisuus tapahtuu hyvin perinteisessä mielessä osallisuutena sakramentteihin. Kyseinen tulkintamalli ei ole kuitenkaan traditionaalinen siitä syystä, että sen filosofinen pohja ja esitystapa yhdistävät oudolla tavalla ilmoitukseen pohjaavaa raamatuntulkintaa, negatiivista teologiaa sekä dekonstruktionista tai post-fenomenologista näkökulmaa.

Tämän uudenlaisen ajatusmallin liikkeelle laittaja on Jean-Luc Marion, joka on käsitellyt kyseistä tematiikkaa niin filosofian kuin teologiankin näkökulmasta. Marionin ajattelun hedelmällisyys pohdittaessa uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mahdollisuutta pohjautuu hänen väitteeseensä uskonnollisen kielen luonteesta. Marionin mukaan uskonnollinen kieli, erityisesti Jumalan nimen lausumisen kohdalla, siirtää tilanteen tarkasteluperspektiivin teoreettisista horisonteista Jumalan horisonttiin.<sup>30</sup> Marion käyttää esimerkkinä kasteen sakramenttia, jossa

kastettava kastetaan Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Tällaisessa tilanteessa Jumalan nimen lausuminen ei nimeä Jumalaa meille millään tietyllä ymmärrettävällä tavalla, ja näin määrity meidän tulkintahorisonttiemme kautta, vaan me ”astumme hänen lausumattomaan Nimeensä sillä lisäseurauksella, että me saamme oman nimemme.”<sup>31</sup> Jumalan nimi ei siksi ole Marionille jotain, joka *sanotaan*, vaan joka *kutsuu*. Jacques Derrida yhtyy vastauksessaan Marionille päällisin puolin hänen ajatuksiin uskonnollisesta kielestä, erityisesti Jumalan nimen kohdalla, pragmatistisesti lähestyttävänä asiana. Hän nostaa esiin myös rukouksen ja liturgian performatiivisen puolen.<sup>32</sup>

Marionin toinen liturgiseen elämään osallistumista koskeva esimerkki koskee ehtoollista, jonka hän väittää varsin provosoivasti olevan Raamatun sanan tulkinnan yhteydessä *hermeneutiikan tapahtumisen paikka*.<sup>33</sup> Marionin tulkinnan mukaan hermeneutiikka saavuttaa ehtoollisessa päätepisteensä siten, että siinä raamatuntulkinnassa kohdattu Sana tulee persoonaksi, ja ”sisäistää” (assimilate) itseensä ne jotka sisäistävät hänet.<sup>34</sup> Tämä on omanlaisensa *teologisen*, hermeneuttisen yhteisön konstitutiivinen tekijä. Kyseessä vaikuttaisi olevan kasteen tapaan Jumalan horisonttiin siirtymisen tapa, jota on tällä kertaa kuvattu hieman laajemmin sen seurausten näkökulmasta.

Vaikka Marionin ja Derridan keskustelujen avaamat näköalat vaikuttavat huimaavilta, tuntuu niiden soveltaminen uskonnollisen kokemuksen tarkasteluun hyvin hankalalta. Tämä johtuu käsittääkseni siitä, että niissä tapahtuva ajattelullinen käänne on niin radikaali, että sille ei löydy enää ilmaisua perinteisesti ymmärretyn kokemuksen piirissä.

Hermeneutiikan reflektiivisestä näkökulmasta katsottuna ongelma piilee yksinkertaistetusti siinä, että koska Marionin mukaan *lahja* (gift), joka on Jumalan itsensä lahjoittamista rakkautena, antaa *Olemisen* (Being), ja näin edeltää sitä, eivät Olemiseen kuuluvat horisontit, jotka toimivat tulkinnan perusteina, voi tavoittaa koskaan lahjan merkitystä.<sup>35</sup>

Toinen esiin nouseva ongelma koskee luonnollisesti kokijan itseyttä. Kokemuksen sisällöt saavat näet yleensä merkityksensä suhteessa niihin tradition ja henkilökohtaisen historian määrittämiin horisontteihin, joita kuvasin aiemmin narratiivisen identiteetin yhteydessä sellaiseksi identiteetiksi, joka voidaan määritellä vastaamalla kysymyksen ”mikä minä olen?”<sup>36</sup> Jos uskonnollinen kokemus osallistumisena liturgiseen elämään kuitenkin riisuu itseydestä tällaisen identiteetin, niin mitä sisältöä kokemukseen enää jää? Vaikka kysymys on hankala, ja sen tarjoaman ratkaisuvaihtoehdot vaikuttavat aluksi melko laihoilta, saattaa se silti olla erityisesti teologisesta näkökulmasta katsottuna tulevaisuutta ajatellen hedelmällisin tarkastelulinja.

Uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mahdollisuuksia mietittäessä edellä esitetty kysymys saattaa kuitenkin toimia myös *vapauttavana* eleenä. Vapautus voi koskea sekä omaa historiaa identiteettiä, mutta myös esim. ulkopuolelta tulevaa painetta olla tietynlainen ihminen. Siksi tällainen kokemus voi herättää *toivoa* ja tarjota uusien mahdollisuuksien näköaloja. Uskonnollisen kokemuksen subjekti ei näet ole tällaisessa ajattelumallissa ihminen vaan Jumala. Jumala lahjoittaa ihmiselle tämän identiteetin, jonka juuret ovat samalla kätköissä itse Jumalassa. Tällainen kokemus on luonteeltaan hiljainen, sisällöltään melko tyhjä ja rentoutuneella tavalla odottava. Sitä värittää luottamus maailman hyvyteen ja kannattelevuuteen *nyt*. Sille riittää syvän onnellisuuden lähteeksi vaikkapa lämmin kivi takapuolen alla tai vaikkapa loskainen parkkipaikka Ikean takapihalla. Kokemuksessa on mielestäni jonkinlainen rakenteellinen yhtäläisyys stoalaiseen estetiikkaan, erityisesti Marcus Aureliuksen esittämässä muodossa, jossa olemisen hyvyys ja kauneus pyrittiin näkemään kaikessa.<sup>37</sup>

Marionin mukaan Sana puhuu ehtoollisessa hiljaisesti ”siinä määrin kuin se siunaa.”<sup>38</sup> Hiljaisen puheen ja siunaavuuden rinnastuksen voi uskoakseni laajentaa myös ehtoollishetken ulkopuolelle. Sen voi laajentaa koskemaan kaikkia niitä *nyt* – hetkiä, joissa ihminen kokee identiteettinsä annetuksi ja Jumalaan kätkeytyksi. ”Oman kokemuksen” kääntyy puute kääntyy näin positiiviseksi asiaksi, avoimuudeksi tulevalle hyvälle ja rakkaudelle, joka on kätkeytyllä tavalla läsnä jo nyt.

## Lähteet

Certeau, Michel de (1988). *The Practice of Everyday Life*. Tr. Steven F. Rendall. University of California Press: Berkeley.

Crowell, Stewen (2007). ”Husserlian Phenomenology.” *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Blackwell Publishing: Malden. pp. 9-30.

Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and Method*. Second, Revised Edition. Tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum: London.

Gadamer, Hans-Georg (1986) *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Ed. Robert Bernasconi. Tr. Nicholas Walker. Cambridge University Press: Cambridge.

Girard, René (2004). *Väkivalta ja pyhä*. Suom. Olli Sinivaara. Tutkijaliitto: Helsinki.

- Hadot, Pierre (2008). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Ed. Arnold I. Davidson. Tr. Michael Chase. Blackwell Publishing: Malden.
- Heidegger, Martin (2000a). *Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto: Helsinki.
- Heidegger, Martin (2000b). *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino: Tampere.
- Heidegger, Martin (2010). *Johdatus metafysiikkaan*. Suom. Jussi Backman. Tutkijaliitto: Helsinki.
- Jay, Martin (2007). "The Lifeworld and Lived Experience." *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Blackwell Publishing: Malden. pp.91-104.
- Kainulainen, Pauliina (2013). *Metsän teologia*. Kirjapaja: Helsinki.
- Kinnunen, Aarne (1969). *Esteettisestä elämyksestä*. Werner Söderström Osakeyhtiö: Porvoo.
- Lehtonen, Tommi (1999). *Punishment, Atonement and Merit in Modern Philosophy of Religion*. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 44. Luther-Agricola-Society: Helsinki.
- Marion, Jean-Luc (1999). "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'". *God, the Gift and Postmodernism*. Ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Indiana University Press: Bloomington.
- Marion, Jean-Luc (1991). *God Without Being. Hors-Texte*. Tr. Thomas A. Carlson. The University of Chicago Press: Chicago.
- Phillips, D. Z. (2001). *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Ramsay, Ian T (1973). *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. SCM Press Ltd: London.
- Raunu, Jukka (2008). *The Mediated Immediacy. Joān Batista Libanio and the Question of Latin American Liberation Theology*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta.
- Ricoeur, Paul (1992). *Oneself as Another*. Tr. Kathleen Blamey. The University of Chicago Press: Chicago.
- Shusterman, Richard (1997). "The End of Aesthetic Experience." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 55:1. pp.29-41.

Teinonen, Seppo (1981). *Johdanto*. Teoksessa *Sisäinen linna. Hengen tie 5*. Kirjoittanut Ávilan Teresa. Suom. Seppo Teinonen. Kirjaneliö: Helsinki.

Tracy, David (1991). ”Foreword.” *God Without Being. Hors-Texte*. Jean-Luc Marion. Tr. Thomas A Carlson. The University of Chicago Press: Chicago.

Vattimo, Gianni (1999). *Uskon että uskon*. Nemo: Helsinki.

Welte, Bernhard (2008). *Olemattomuuden valo. Uuden uskonnollisen kokemuksen mahdollisuudesta*. Suom. Terhi Kiiskinen ja Teemu Sippo. Loki-Kirjat: Helsinki.

Wrathall, Mark A (2007). ”Existential Phenomenology.” *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Ed. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Blackwell Publishing: Malden. pp. 31-47.

---

<sup>1</sup> Welte 2008, 30.

<sup>2</sup> Welte 2008, 30-31.

<sup>3</sup> Phillips 2001, 21.

<sup>4</sup> Heidegger 2000a, 10. Heidegger puhuu itse asiassa *uskonnollisesta elämyksestä*, joka mahdollistuu hänen mukaansa vasta maailmassa, jossa kristinusko on muuntanut itsestä totaalisesti maailmankatsomukseksi. Tällöin suhde kadonneisiin jumaliin alkaa rakentua myytin kautta. Kokonaisuudessaan vaikuttaisi siltä, että Heidegger liittää tällaisen kehityksen synnyn saksalaiseen romantiikkaan. Asiasta on hankala vetää mitään pidemmälle meneviä johtopäätöksiä. Joka tapauksessa esim. nykyisissä herätysliikekristillisyydessä elävä pietistinen jumalasuhde avautuu tästä näkökulmasta katsottuna varsin hedelmälliseksi tutkimusaiheeksi eksistentiaalisen rakentumisensa suhteen.

<sup>5</sup> Welte 2008, 23-24.

<sup>6</sup> Welte 2008, 24.

<sup>7</sup> Tulkintani välittyneisyydestä on jätetty tarkoituksellisesti eksplikoimatta. Asian voi ymmärtää halutessaan eksistentiaalisesti (Heidegger) tai vaikkapa diskursiivisesti (Foucault). Välittyneisyydellä haluan korostaa ensisijaisesti sitä, että hermeneuttisesti rakentunut kokemus on luonteeltaan historiallinen, ja juuri kokemuksen historiallisuus mahdollistaa sen kerroksellisuuden reflektoinnin.

<sup>8</sup> Esimerkkitapaukseksi sopinee Ávilan Teresan *Sisäinen linna* –teoksessa kuvaamat mystiset, yliluonnolliset tyydytyksen tilat, jotka alkavat ns. neljänsissä asunnoissa. Niitä kutsutaan ”vuodatetuiksi” erotuksena ”hankituista” tyydytyksistä (Teinonen 1981, 12).

<sup>9</sup> Vattimo 1999, 8.

<sup>10</sup> Gadamerin mukaan kaikki omaksuminen (appropriation) vaatii horisonttien sulautumista, joka tapahtuu tulkinnassa (fusion of horizons (Gadamer 2004, xxxi, 398). Traditio on tulkintani mukaan juuri tällaista horisonttien sulautumista. Reflektiivisen ajattelun kannalta, erityisesti hermeneuttisessa viitekehityksessä tarkasteltuna, on se, että ihmisen nykyinen tulkintahorisontti on omaksuttu, ja se on aina jo ennalta horisonttien yhteensulautumien konstituoina.

<sup>11</sup> Certeau 1988, 180-181.

<sup>12</sup> Shusterman 1997, 37. Shustermanin esimerkki koskee esteettistä kokemusta, jonka tutkiminen korvautui analyyttisen estetiikan parissa pitkälti taiteen käsitteen tutkimisella. Oman aikansa analyyttiseen lähestymistapaan kuuluva, varsin ymmärrettävä epäluulo kokemuksen käsitettä kohtaan ilmenee kuitenkin myös muillakin kuin taiteeseen ja estetiikkaan liittyvillä aloilla. Esimerkiksi Ian T. Ramsey, joka suhtautuu kirjassaan *Religious Language* (1973, ensimmäinen painos 1957!) huomattavan myötämielisesti mannermaisiiin yrityksiin kuvata eksistenssin kokemussisältöjä, ja jopa rinnastaa omat yrityksensä kuvata uskonnollisia tilanteita niihin, joutuu toteamaan, että

moniin sen piirissä käytettyihin ilmaisuihin, kuten ”autenttinen eksistenssi”, liittyy empiirisen relevanssin puute ja yleinen outous (22-23).

<sup>13</sup> Näiden näkökulmien avaaminen on mahdotonta tässä yhteydessä. Asiasta kiinnostuneen kannattaa tutustua esim. artikkelihin (Crowell 2007) ja (Wrathall 2007).

<sup>14</sup> Esimerkiksi Heideggerin myöhäisfilosofiassa on nähty tapahtuneen jonkinlainen muunnos kokemuksen käsitteessä. Heidegger ei enää rinnasta kokemusta empiiristen tieteiden kokemus-käsitteeseen, vaan liittää sen tiiviimmin yhteen kielen kanssa. Näin kokemuksen käsitteen mieltämisessä tapahtuu samalla muutos, joka vie sen lähemmäs kohti Ereignis-tematiikkaa (Jay 2007, 97). Analyttisellä ja pragmatistisella puolella vastaavanlaista kokemuksen käsitteen moniulotteisempaa käsitystapaa toi esiin erityisesti jo edellä mainittu Shusterman (Shusterman 1997).

<sup>15</sup> Hadot 2008, 83. Hadot esittelee terapeuttien motiivien ilmenemisen aina antiikista nykyaikaan niin kattavasti, että asiasta kokonaiskuvan haluavan on syytä lukea suosiolla koko kirja.

<sup>16</sup> Esim. Gianni Vattimo toteaa, että hänen kehittelemänsä *heikon ajattelun* tematiikka, joka perustuu metafyyksisten rakenteiden purkautumiseen maailmassa, nousee luultavasti osittain kristillisestä perinnöstä, jonka hän luuli jo hylänneensä (Vattimo 1999, 26-27). Vattimon huomion keskeinen sisältö koskee uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen reflektoinnin yhteydessä sitä, että vaikka Vattimo perustaa ajattelunsa vahvasti René Girardin *Väkivalta ja Pyhä* (2004) kirjassa tekemiin radikaaleihin tulkintoihin luonnollisen pyhän ja väkivallan liitosta, pystyy hän silti integroimaan ajatuksensa kristillisen tradition osaksi nostamalla esiin Uudesta testamentista nousevan *kenosis* – tematiikan (Fil.2:7), jonka kautta avautuu näky uudenlaiseen, väkivallattomaan uskonnolliseen kokemukseen. Girardin näkemyksistä kts. (Lehtonen 1999, 229-244).

<sup>17</sup> Viittaa luonnollisesti Paul Ricoeurin tutuksi tekemään narratiivisen identiteetin käsitteeseen. Yksinkertaistetusti narratiivisen identiteetin tulkinnan keskiössä on jako *itseiden* (*ipse*, self) ja *identiteetin* (*idem*, identity) välillä (Ricoeur 1992, 2-3). Itseys rinnastuu Ricoeurin ajattelussa tiiviisti Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esiin nostamaan Daseinin olemisen tapaan, eli eksistenssiin, jolle on ominaista pystyä kysymään, *kuka minä olen* (Ricoeur 1992, 58, vrt. Heidegger 2000b, §25). Itseä koskeva kuka –kysymys eroaa itseä koskevasta mikä –kysymyksestä siinä mielessä, että kysymys ”mikä minä olen” paljastaa lähinnä sen, mitä olen ollut ja tehnyt. Kuka –kysymys sen sijaan mahdollistaa myös sen miettimisen, mitä minä haluan olla ja mitä minä haluan valita olla. Ricoeur mainitseekin mielenkiintoisesti, että ”[...] *ipse* implies no assertion concerning some unchanging core of the personality.” (Ricoeur 1992, 2).

<sup>18</sup> Tulkitsen tradition ja traditiot laajemmiksi merkityshorisonteiksi, jotka määrittävät tulkintaa myös eksistentiaalisesti, siis oman eksistentiaalinen tilanteen tasolla (Ricoeur 1992, 243). Traditiot ovat näin koko merkityksellisen maailman tapahtumisen rakenteita, ja kuulu Heideggerin *Johdatus metafysiikkaan* –teoksessa käsittelemän välienselvittelyn (*polemos*) dynamiikkaan (Heidegger 2010, 64-65, )

<sup>19</sup> Ap.t. 2:37.

<sup>20</sup> Konkreettiseksi esimerkiksi uskonnollisesta kokemuksesta, jossa on selkeästi profeetallisia kaikuja, ja joka on silti kantaaottavaa ja poliittista, voi nostaa varsinkin Etelä-Amerikassa suurta roolia näyttävään *vapautuksen teologian*. Siinä vapautuminen synnistä liitetään erottamattomalla tavalla yhteen sosiaalisen ja psykologis-eksistentiaalisen vapautumisen kanssa (Raunu 2008, 22-23).

<sup>21</sup> Certeau 1988, 180.

<sup>22</sup> Kainulaisen mukaan reformaatioissa on tapahtunut luonnon desakralisaatio (Kainulainen 2013, 45). Hän ehdottaa ratkaisuksi suomalaisen kristillisen tradition uudistumiseen ja elivoimaistamiseen sitä, että kristillistä traditiota alettaisiin tarkastella enemmän esikristillisen *synty tiedon* tavoin (Kainulainen 2013, 75). Kainulaisen tulkintamallissa painottuu jo kirjan nimen mukaisesti pitkälti analogia uskonnossa koetun pyhän ja luonnossa koetun pyhän välillä.

<sup>23</sup> 1. Moos. 2:15, Ps.24: 1

<sup>24</sup> Aarne Kinnunen on painottanut sitä, miten uskonnollisen kokemuksen ja esteettisen kokemuksen erottelu on hyvin hankalaa. Kinnusen mukaan erottelua ei voida tehdä muutoin kuin sen mukaan, miten kokemuksen kokenut ihminen asian itse ilmaisee (Kinnunen 1969, 44-45). Ihmisen taustalla ja hänen oppimillaan puheen tavoilla on tässä suhteessa erityisen suuri merkitys mietittäessä sitä, milloin ihminen kokee uskonnollisen kokemuksen ja milloin ei. Koska eri traditiot ovat kofliktuaalisessa suhteessa, asialla on luonnollisesti myös poliittinen ulottuvuutensa, jolla käydään taistelua siitä, kenellä on oikeus määrittää se, mikä on uskonnollinen kokemus. Yhteiskunnallisessa mielessä uskonnollista kokemusta voisi näin Pierre Bourdieuta mukaillen kuvata esteettisen kokemuksen tavoin instituutioksi, joka määrittää arvoa (Shusterman 1997, 32).

<sup>25</sup> Gadamer 2004, xxviii; 2002, 29

<sup>26</sup> Gadamer mainitsee osuvasti, että välittävä traditio ei välttämättä erottele runouden ja uskonnon aluetta. (Gadamer 1986, 140). Käsitteellisesti tehty erottelu saattaa siksi olla keinotekoinen, ja ennemminkin ilmiöiden tulkintaa hankaloittava kuin sitä helpottava menettelytapa.

<sup>27</sup> Gadamer 2002, 24-26, 39.

<sup>28</sup> Gadamer 2002, 39-40.

---

<sup>29</sup> Tulkitsen tällaisen kokemuksen todellakin ennemminkin *vireen* (Stimmung) kuin esim. ajattelun kautta lähestyttäväksi asiaksi.

<sup>30</sup> Marion 1999, 38.

<sup>31</sup> "[...]we enter into his unpronounceable Name, with the additional result that we receive our own." (Marion 1999, 38).

<sup>32</sup> Marion 1999, 45.

<sup>33</sup> Marion 1991, 150-151.

<sup>34</sup> "[...] assimilates to himself those who assimilate him". (Marion 1991, 152.) Sanan assimilate merkitys jää kohdassa hieman auki, luultavasti osittain siksi, että kyseessä on jonkinlainen mystinen persoonien yhtyminen.

<sup>35</sup> Marion 1991, 49, 100.

<sup>36</sup> Kts. viite 17.

<sup>37</sup> Hadot 2008, 190.

<sup>38</sup> (Marion 1991, 151).